



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Szekspir i widma Europy

Author: Tadeusz Sławek

Citation style: Sławek Tadeusz. (2005). Szekspir i widma Europy. W: B. Kożusznik, A. Wziętek-Staśko (red.), "Zarządzanie kapitałem ludzkim wobec wejścia Polski do Unii Europejskiej" (S. 17-27). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

SZEKSPIR I WIDMA EUROPY

Tadeusz Sławek

Dwie inspiracje służą temu esejowi. Pierwsza jest refleksją nad pracą i sposobem deformującego rozumienia jej w naszej kulturze; druga dotyczy relacji między prawdą i życiem społecznym, skupiając się na pytaniu o to, kto jest dysponentem prawdy. Co jest pracą w zachodnim społeczeństwie i kto w tymże społeczeństwie mówi prawdę – oto kwestie istotne dla kształtowania się obrazu Europy, o ile ma ona odegrać znaczącą rolę w kształtowaniu nowoczesnego świata. W lipcu 1880 roku Vincent van Gogh pisze do brata list, w którym wielokrotnie powraca zagadnienie użyteczności jednostki wobec społeczeństwa. Status pracy jednoznacznie i jednostronnie określony przez kulturę przemysłową jako wytwarzanie dóbr budzi wątpliwości van Gogha: „[...] byłbym bardzo rad, gdybyś mógł ujrzeć we mnie nie tylko próżniaka” – to zarys dylematu, którego konsekwencją jest niepokojące pytanie: „Na co więc mógłbym się przydać, czemu mógłbym służyć?” Człowiek jest więc postawiony w sytuacji, w której jego wysiłek może zostać uznany za zbędne marnotrawstwo czasu, a tym samym znajdzie się na marginesie społeczeństwa jako osoba nieużyteczna. W szerszym sensie list van Gogha dotyczy więc wolności człowieka, który ograniczony do roli wytwórcy-producenta konstatuje, iż wolność owa jest pozorna: „Nie zawsze można powiedzieć, co nas zamyka, co zamurówuje, co grzebie, ale czujemy bariery, kraty, mury”. (van Gogh, 1964, s. 97–99). Warunkiem uwolnienia siebie i swej pracy jest świadomość tego, co nas wolności owej pozbawia. Uwolnienie ducha wolności staje się zatem zadaniem chwili.

Druga inspiracja pochodzi z pism Simone Weil, która roztrząsając kwestie mechanizmów regulujących bieg spraw w społeczeństwie, dostrzeże podstępnie ukryte za atrakcyjnością pozorów wolności zniewolenie („wiewiórka w klatce”) oraz zauważy błędny kierunek nastawienia naszej uwagi. Tego, co istotne nie powinniśmy spodziewać się od elity, od tych, którzy zajmują szczególnie eksponowane miejsce w strukturze społeczeństwa, lecz przeciwnie – od tych, którzy pozostają skryci i niewidoczni lub też są celowo

marginalizowani w grze zbiorowych interesów. Z przywołanego cytatu wynika, iż prawda ma charakter wstępujący – wynurza się na dole i zwolna toruje sobie drogę ku górze. Jest nieszczęściem naszych społeczeństw to, iż ów wstępujący ruch prawdy zostaje celowo powstrzymany, czego efektem jest odcięcie elity politycznej od ducha i głosu prawdy.

Nieprzypadkowo (przy)(wy)wołujemy tutaj ducha; widzimy bowiem, że ocalenie Europy będzie zależało od stopnia, w jakim będziemy w stanie przeniknąć przez zasłonę uporządkowanego systemu, materialną skorupę technik sprawowania władzy i ekonomicznej wydajności po to, aby odczuć działanie ducha wolności i prawdy. Jacques Derrida w swej medytacji nad kwestią ducha podkreśla, iż duch, zjawia, widmo jako ledwie postrzegalne kształty i zarysy postaci są formami specyficznej widzialności, niewidzialności widzialnej lub – odwrotnie – widzialności ulotnej, niepokojącej w swym braku materialności (duch to paradoksalne zjawisko, „ulotna i nieuchwytna widzialność tego, co niewidzialne [...] ciało kogoś, które jednocześnie jest ciałem kogoś innego” (D e r r i d a, 1994, s. 7). Przyglądając się współczesnej Europie, chcemy zatem, niczym ludzie zamknięci na dworze Klaudiusza, dostrzec to, co prześwieca pod twardą materią struktury kultury europejskiej, a co samo – nieuchwytnie jak powietrze – może okazać się istotnym składnikiem modyfikującym kształt widzialnego świata. Z jednej strony mamy wrażenie, iż – jak mówi Marcellus w *Hamlecie* – „powietrze tylko chwytny i czczy nasza groźba/Złośliwym tylko jest urągowskiem” (przeł. J. P a s z k o w s k i); z drugiej, widma majaczące w europejskim domu według Horacego są „zsyłane państwu” „jako gońce,/Biegną przed losem, albo są prologiem/Wróźb przyjąć mających”.

Zadanie tropienia i rozmowy z owymi widmami przystoi ludziom uniwersytetu, których spojrzenie winno być szczególnie wyostrzone i którzy powinni dysponować dyskursem umożliwiającym dialog z tymi niezwykle mi gośćmi. Marcellus jest przeświadczony o tym, gdy na widok zbliżającej się zjawy przedstawiającej ojca Hamleta zwraca się do Horacego jako do uczonego właśnie: „Horacy, przemów doń, uczony jesteś”. Uczony (*scholar*) jawi się więc jako swoisty *ghost-buster*; nauka z kolei to nie tylko umiejętność „odczytywania” obecności „widm” prześwitujących przez rzeczywistość, świecących w niej wyosobnionym blaskiem, ale przede wszystkim wydobywania z tychże widm przekazu, który następnie staje się przedmiotem racjonalnych rozważań i kształtowania polityki.

Pierwszą lekcją Szekspirowskich widm jest ostrzeżenie przed Europą dysharmoniczną. Dysharmonia ta spełnia się zarówno w ekonomicznym modelu upatrującym ideału w nieustannym wzroście produkcji oraz zamożności, jak i w antropologicznym wzorcu człowieka „bez-miernego”. Szekspir

zdaje się dostrzegać to, iż kultura europejska jedynie powierzchownie pozostaje wierna greckiej tradycji leżącej u podstaw jej myśli i pozornie odnowionej przez refleksję oraz sztukę renesansu. W istocie tradycja greckiej antropologii i polityki zbudowana wokół pojęcia *sōphrosynē* zakładała właśnie miarę i związaną z nią rytmiczność jako podstawową kategorię filozofii i opartej na niej praktyki społecznej. W czwartej księdze *Państwa* Platon, który wcześniej poruszał temat *sōphrosynē* w *Charmidesie* i *Kratylosie*, wskazuje, iż „rozważa” niezbędna dla powstania i szczęśliwego trwania miasta polega właśnie na rozpoznaniu miary będącej granicą dopuszczalnej działalności „przyjemności i żądz”. Dowiadujemy się więc, iż „rozważa to jest pewien ład i wewnętrzne panowanie nad przyjemnościami i żądzami, jak to się mówi. Mówi się przecież o mocy nad sobą – sam nie wiem dobrze, co to znaczy, i inne jakieś takie jakby jej ślady spotyka się w mowie potocznej”. (P l a t o n, 1994, s. 185).

Zauważmy przy tym, iż Platon otwiera dwie drogi, którymi winna poruszać się nasza myśl zmieniająca tym samym oblicze państwa i życia publicznego. Najpierw winniśmy uznać potrzebę ładu jako kategorii pozwalającej zapanować nad tym, co nie może zostać pozostawione samemu sobie. Gdyby bowiem tak się stało, życie nasze byłoby „bez-ład-ne”, nie spełniałoby wymogów tego, co Weil nazywa „pierwszą potrzebą duszy”: „Pierwszą potrzebą duszy, najbliższą jej wiecznemu przeznaczeniu, jest ład, to znaczy taki układ stosunków społecznych, w którym nikt nie będzie zmuszony do naruszania jednych ważnych powinności po to, aby móc wykonać inne”. (W e i l, 1961, s. 183). Zadaniem „widma” jest więc sprowokować nas do rozważenia relacji między chaosem i porządkiem. „Widmo”, samo dysharmoniczne wobec naszego czasu, nie pasujące do niego i wręcz w samej istocie do niego nie przystające, skłania nas do rozpoznania tego, że stan chaosu i sprzeczności panujący w rzeczywistości nie unieważnia pewnego ładu. Próbę jego dociekania powinniśmy podjąć. Zanotujmy spostrzeżenie Włodzimierza Sołowjowa: „Jakkolwiek w osnowie życia świata leży ogólna niezgoda, a więc chaos, jakkolwiek wszystkie istoty i siły, powodowane złym i bezsensownym impulsem, pozostają ze sobą w konflikcie, uciskają i prześladują się wzajemnie, to jednak niezależnie od ich woli, wbrew powszechnemu podziałowi i dysharmonii, świat istnieje i żyje jako coś jednego i zgodnego”. (S o ł o w j o w, 1988, s. 61).

Następnie nie możemy nie zwrócić uwagi na mocny akcent, jaki Platon kładzie na kwestię językowego wyrazu. Akcent ów nie tylko wskazuje na mowę jako narzędzie filozofowania, lecz przede wszystkim na to, iż nie wolno nam lekceważyć i zaniedbywać „widm” znaczenia przeblyskujących w „mowie potocznej”, a także sugeruje, iż „przyjemność” i „żądza” to jedynie pewne formy mówienia („zabawne zwroty”, powie Platon nieco dalej) o licznych i wielopostaciowych siłach działających w obszarze sprzeci-

wiającym się ładowi. Miara jest więc także rozważnym przepatrywaniem języka, jej pozbawienie się zaś oznacza przejście do posługiwania się językiem jedynie jako narzędziem naszych własnych planów i ambicji. Kryzys miary psuje człowieka, a wcześniej nieuchronnie dokonuje erozji mowy.

Równoczesna lektura Platona i Weil pozwoli nam na jeszcze jedno ustalenie – brak miary odnajduje swe deformujące konsekwencje nie tylko w politycznym świecie „stosunków społecznych”, ale także odcina nas od piękna. Życie „bez-ład-ne” jest także życiem „bez-ładnym”, bo to, co Platon nazywa „przyjemnościami i żądzami”, dokonuje inwazji, anektując wszelkie obszary naszej egzystencji. Życie „bez-ładne” jest więc nieładem pozbawiającym nas możliwości doznawania piękna. Píše Weil: „Kontemplacja autentycznych dzieł sztuki [...] może podtrzymywać nas w wysiłku ustawicznego myślenia o ładzie wśród ludzi, który powinien być ich podstawowym celem”. (Weil, 1961). Kwestia miary wiąże więc w jedną całość problematykę antropologiczną (człowiek kontrolujący pożądania i przyjemności, chociaż pamiętajmy, iż te dwa rzeczowniki to jedynie przyjęte, wygodne językowe zwroty), estetyczną (miara warunkuje dostęp do estetycznego oglądu pięknych przedmiotów) i polityczną (umiarkowanie jest tyleż ograniczeniem indywidualnych „żądź”, ile powoduje, iż niekontrolowane „żądze” wielu zostają podporządkowane sprawującym władzę niewielu, którzy swoje „przyjemności” poddają ścisłemu nadzorowi). Zapewne czytelnik Weil dodałby jeszcze wymiar ekonomiczny, w którym zakłócenie miary prowadzi do zaburzenia relacji między pracą, pracownikiem a pracodawcą. Sama Weil pisze o tym następująco: „Fakt, że [...] nie jest się w fabryce u siebie, że nie ma się tu żadnych praw, że jest się tu obcym człowiekiem, tolerowanym jedynie jako pośrednik między maszynami a wyrobami fabrycznymi – wszystkie te fakty godzą w ciało i duszę, i pod tymi uderzeniami kurczy się ciało i myśl”. (Weil, 1961). W bardziej dosłownym, techniczno-mendżerskim sensie o problemie miary mówi Peter Drucker, gdy zauważa, iż transformacje struktur przemysłowych związane z prywatyzacją, restrukturyzacją i polityką *streamlining* wymagają uświadomienia sobie, że przy ich rozwiązywaniu „coraz większego znaczenia nabiera pytanie o właściwą skalę” (Drucker, 2002).

Z tej perspektywy „widma” obecne w tekstach Szekspira przestrzegają przed społeczeństwem i jednostką, których działanie jest motywowane przez nieograniczoną ambicję, a zatem przed aktywnością kierowaną przez to, co nieumiarkowane i to, co niecierpliwe. W pierwszej części *Henryka IV* Northumberland, komentując gorączkowe poczynania Hotspura, powiada: „Marzy o wielkich czynach i dlatego/ Łamie granice mądrej cierpliwości”. (Akt 1, sc. 3, przeł. R. Brandstaetter). Przedsięwzięcia, którym obca jest zasada *sôphrosynê*, należą do świata zrywającego pomost między marzeniami i wyobraźnią (*imagination*) a cierpliwością (*patience*). Od tej chwili

ekonomiczne czy polityczne poczynania człowieka przestają być polifoniczną strukturą wielu rozmaitych rytmów (rytm moich pragnień nasłuchujący rytmów dążeń i ambicji innych ludzi), natomiast przyjmują postać monofonicznej kultury egocentrycznych zabiegów „głuchych” na wszelkie zewnętrzne okoliczności. Polski przekład oddaje Szekspirowską linię *drives him beyond the bounds of patience*, dopisując przed cierpliwością przymiotnik „mądry”. Dopowiedzmy zatem, iż „mądra cierpliwość” to umiejętność działania na podstawie rozpoznania granic, moderowania, miarkowania „przyjemności i żądz”, czyli zharmonizowania człowieka i świata. Oznacza to także, iż wszelkie podejmowane przez człowieka wysiłki uwzględniają obszerny horyzont czasowy. Gdy niecierpliwość i „nie-mierność” koncentrują się na tym, co w wymierny, przewidywalny i obliczalny sposób nastąpi w możliwie najbliższym czasie (kalkulacja szybkiego zysku), mądra cierpliwość przypisuje działanie perspektywie czasowej tak odległej, iż wyprowadza nas ona poza sam czas. Czas przestaje być żywiołem do pokonania, sposobnością do wykazania się dającą profit działalnością (czas to pieniądz), ukazuje się natomiast jako przestrzeń wybiegająca poza miarę ludzką. Zachować miarę, to postępować tak, aby we wszystkim, co robimy, pojawiał się „widmo” tego, co jest pozbawione ludzkiej skali. Niecierpliwość wymazuje śmierć z pola widzenia, mądra cierpliwość przywraca ją i wprowadza w sam środek naszych poczynąń. W *Antoniuszu i Kleopatrze* Szekspir ujmie to w formę wskazania mającego regulować sposób naszego działania ocenianego nie doraźnym, natychmiastowym efektem w sferze ludzkich ambicji, lecz dalekosiężnym kryterium niepodlegającym ludzkiej mierze. „Będziemy działać mężnie i szlachetnie,/ Aby śmierć była dumna, że nas bierze”. (Akt 4, sc. 15, przeł. R. Brandstaetter). Kleopatra wypowiadając tę kwestię, postuluje regułę rezolutności i rozważi operującą między cierpliwością a niecierpliwością: gdy potoczna cierpliwość może niebezpiecznie nachylać się w stronę apatii (*patience is sottish*, czytamy nieco wyżej), a niecierpliwość skłania nas do czynności agresywnych (*impatience does become a dog that's mad*), czyny „mężne i szlachetne” charakteryzują się tym, że dokonywane są teraz, lecz ich horyzont jest znacznie szerszy. Decyzja Kleopatry przyniesie natychmiastowe efekty, ale ich ocena nie będzie należała już ani do Kleopatry, ani do żywych. „Aby śmierć była dumna, że nas bierze”: w tej frazie odnajdujemy pomost między śmiercią a rzeczywistością człowieka, pomost, który zazwyczaj bywa dobrowolnie i świadomie rujnowany. Jest to również odnowienie poczucia czasu przez przywrócenie należnego miejsca śmierci: zwykle pomijana i maskowana namiastkami wiecznej młodości, teraz odzyskuje swą rzeczywistość. To, co radykalnie inne i obce (śmierć) zostaje gościnnie przyjęte przez ludzki los i odgrywa rolę jego kreatora. „Widma” Szekspirowskie przypominają nam, iż o ile człowiek będzie chciał pozostać całkowicie samowystarczalną in-

stancją, jego świat będzie rzeczywistością zdegenerowaną. Dopiero napięcie między tym, co człowiecze, a tym, co „nad” człowiekiem i „mimo” człowieka kształtuje prawdziwie „ludzkie” postępowanie. W lapidarnej formule z *Ryszarda II*: „A znowu wy, kuzynie, zbyt łapczywie/ Nie bierzcie, bo to byłoby fałszywe;/ Nad nami przecież niebo”. (Akt 3, sc. 3, przeł. W. T a r n a w s k i).

Duch ojca Hamleta wkracza w dobrze zorganizowany świat dworskich porządków, których strzeże osoba króla i odpowiednie prawa. Lecz rolę „widma” jest właśnie przeświecić ów legislacyjny i korporacyjny ład niezwykłym światłem odsłaniającym to, co pozostaje zakryte manewrami prawa i osobistych zależności.

Miasto/państwo jest systemem starannie wyznaczonych miejsc przeznaczonych do odgrywania odpowiednich ról. Nieprzypadkowo widmo pojawia się na murach okalających Helsinor; mury miejskie wyznaczają cezurę między tym, co uporządkowane a tym, co przychodzi z daleka, co oglądane z dystansu, z murów właśnie, stanowi upostaciowanie tego, co inne i obce. Zadaniem widma jest przenicowanie mechanizmów gwarantujących prawny porządek, przeniknięcie (w sensie dosłownym i przenośnym) przez mury prawa po to, aby ukazać jego czujnie ukryte ograniczenia. Ostrzeżenie kolejnego „widma” Szekspirowskiego brzmiałoby więc następująco: strzeżmy się świata kontrolowanego przez zasadę „bycia przeciwko” wszystkiemu, co nie odpowiada mojej woli, ambicji i co nie sprzyja powiększaniu mojego stanu posiadania. Prawo zostaje ukazane jako złożony mechanizm służący ochronie własności niezależnie od jej charakteru oraz sposobu wejścia w jej posiadanie. Nigdzie wyraziściej jak w *Kupcu weneckim* Szekspir nie rysuje sytuacji, w której rzeczywistość zostaje poddana legislacyjnej praktyce prowadzącej od ustabilizowania się w społeczeństwie przekonania, iż własność pozostaje całkowicie poza zakresem refleksji innej niż ekonomiczna i juredyczna.

Szajlok, który przygotowuje się do tego, aby w majestacie sądowego wyroku wykroić funt mięsa spod serca swego niewypłacalnego dłużnika, z niezaprzeczalną logiką kontruje apele o litość i wyrozumiałość. Sednem argumentacji jest niezachwiane poczucie własności oraz przeświadczenie, iż zanegowanie własności byłoby w istocie zburzeniem całej budowli prawa.

Wy kupujecie sobie niewolników,
Których wraz z psami, osłami, mułami
Do niewolniczych zapędzacie posług,
Ponieważ oni są waszą własnością.
[...]

Mięso, którego żądam od Antonia,
Drogo kupilem! Więc ono jest moje!
[...] Jeżeli mnie owych
Praw odmówicie – plwam na wasze prawa!
I będę wiedział, że już nic nie znaczy
Dekret w Wenecji!

Akt 4, sc. 1, przeł. R. Brandstaetter

„Widmo” prześwitujące przez tekst *Kupca weneckiego* wskazuje na nieubłagany paradoks, w jaki uwikłane jest prawo: strzeże pilnie własności, takie są jego genetyczne początki, a przecież w wysiłkach tych skazane jest od razu na niepowodzenie – nie może bowiem strzec nienaruszalności granic w sytuacji, w której cały ruch rzeczywistości jest oparty na pragnieniu powiększania stanu posiadania, a zatem właśnie na niestabilności granic wyznaczonych przez prawo. Pytanie, jakie powinniśmy sobie zadać, dotyczy zatem granic własności w nowoczesnym świecie, a przede wszystkim tego, czy w obrębie granic wytyczonych przez prawo jest dozwolone wszelkiego rodzaju dysponowanie swą własnością. Czy własność jest strzeżona przez prawo jako dziedzina, w której wszystko mi wolno z tym, co „moje”?

Szajlok przebiegle opowiada się za taką dowolnością:

Gdy zaprzeczycie, niech niebezpieczeństwo
Spadnie na miasto i na wasze prawa!
Wy mnie pytacie, dlaczego ja wolę
Zabrać funt ścierwa aniżeli dostać
Moje dukaty? Na to odpowiem –
I tylko mówię: tak mi się podoba.
No, czy już wiecie? A jeśli w mym domu
Szczur mi dokucza i mnie się spodoba
Dziesięć tysięcy dukatów dać za to,
By go wypędzić? No co? Czy już wiecie?

Akt 4, sc. 1

Szekspir na długo przed analizami Niklasa Luhmanna wie, iż „prawo własności prywatnej zabezpiecza przed moralnym żądaniem oddawania i dzielenia się” (K o s t r o, 1999), czyli, że prawo jest nie tyle ostoją sprawiedliwości, ile przyjętym społecznie mechanizmem umożliwiającym radzenie sobie z niesprawiedliwością. Uporczywe powtarzanie przez Szajloka „tak mi się podoba” oznacza, iż prawo jest rozumiane jako wyłączny sposób kształtowania ludzkich zachowań w rzeczywistości, która stając się „bez reszty” prawem, radykalnie eliminuje poczucie odpowiedzialności, powstające poza ramami jurydycznych ustaleń. Tak pojmowane prawo nie ma nic wspólnego ani z prawością, ani z prawowitością, ani też – na dłuż-

szą metę – ze sprawiedliwością, która „wykracza poza legalność i [jest tym – T.S.], co zobowiązuje poza wszelką umową, a więc [jest tym – T.S.], co przychodzi do mnie spoza mojej wolności, spoza teraźniejszości, z czasów niepamiętnych” (L é v i n a s, 1994).

Świat w tekstach Szekspira jawi się jako obszar, w którym operacyjny i funkcjonalny ład jest zagrożony nie przez siły bezładu i chaosu, lecz przez konsekwentne i bezlitosne rozciągnięcie swych własnych zasad na wszelkie dziedziny życia. Porządek społeczeństwa może zostać zakłócony nie przez rewolucję, lecz przez dogłębne i ogólne rozpowszechnienie się sił porządku. Rozpoznanie owych sił nazywam „widmami”, które nawiedzają rzeczywistość, pozwalając odczytać ostrzegawcze znaki zawarte w przejawach życia publicznego. Moglibyśmy powiedzieć, że „widmo” ukazuje się w tym miejscu tekstu/społeczeństwa, w którym mechanizmy jego samoregulowania się okazują się najbardziej ekspansywne, zawłaszczając niepostrzeżenie, lecz nader skutecznie sfery życia formalnie do nich nie należące. „Widmo” jest znakiem problemu, lecz jednocześnie jako sposób jego mglistego choćby nazwania i określenia niesie w sobie nadzieję, jeśli nie rozwiązania, to przynajmniej krytycznego spojrzenia na rzeczywistość. W tym sensie „widmo” jest tym, co (jak zjawa ojca Hamleta w tragedii Szekspira) budzi sumienie i refleksję, i w konsekwencji przebudowuje – niemałym kosztem – rzeczywistość.

Z lektury *Kupca weneckiego* wynurzamy się przeświadczeni o tym, iż jednym z niebezpieczeństw zagrażających światu europejskiemu jest homogeniczny model społeczeństwa, w którym pozycja jednej z grup zostaje zabsolutyzowana, co pozwala na to, że „polityka prawdy” (W r ó b e l, 2002, s. 237) uprawiana przez tę właśnie grupę będzie powszechnie uznana za wzorcową. Za Odo Marquardem moglibyśmy powiedzieć, iż Europę mogą zgubić pokusy budowania świata monomitycznego: „Niebezpieczny jest zawsze monomit [...] Trzeba mieć możliwość posiadania wielu mitów – wielu historii [...] Kto ma i mieć może tylko jeden mit – tylko jedną historię – ten źle na tym wychodzi”. (M a r q u a r d t, 1994, s. 101). Natomiast ten „kto” – pisze dalej Marquardt – „polimitycznie uczestniczy w wielu historiach, ten zawsze zawdzięcza jednej historii wolność od każdej innej historii [...]”; kto monomitycznie żyje i uczestniczy tylko w jednej historii, ten nie ma tej wolności; jest przez nią bez reszty pochłonięty”.

Szajlok przystępując do zawarcia bezwzględного kontraktu z Antoniem, rozpamiętuje swe relacje ze światem chrześcijan, pozwalając czytelnikowi stwierdzić, iż rzeczywistość Wenecji jest kształtowana głównie przez pryzmat zideologizowanej praktyki demonizowania Innego. Poczynania handlowe w tym świecie są motywowane po części chęcią ukazania Innego jako istoty groźnie i radykalnie odmiennej ode mnie. Z jednej strony mamy więc silnie określoną tożsamość ideologiczną (coś, co można określić

za Jean-Luc Kouninefem jako *cécité idéologique* (Kouninef, 1999, s. 31), z drugiej – zjawiska przeciwne owej tożsamości. Antonio jest przykładem obywatela społeczeństwa, w którym działania ekonomiczne przesycane są mniej lub bardziej uświadomioną postawą ideologiczną. W swym monologu Szajlok najpierw stwierdza stan faktyczny, aby zaraz przejść do serii wstrząsających pytań: „[...] drwił z moich zysków, opluwał mój naród, moje interesy krzyżował [...] A jaki miał powód? Bo ja jestem Żyd! A czy Żyd nie ma oczu? Czy Żyd nie ma rąk, członków, zmysłów, uczuć, namiętności? Czy Żyd nie żywi się tym samym pokarmem? [...] Jeśli nas ukłujecie, czy z nas krew nie cieknie? Jeśli nas łaskoczą, czy się nie śmiejemy? Jeśli nas trują, czy nie umieramy?” (Akt 3, sc. 1).

Ale sam Szajlok stanowi przykład analogicznej deformacji, z tym iż odmiennie ukierunkowanej. Gdy Antonio ideologizuje swe poczynania ekonomiczne („Miał zwyczaj pożyczania pieniędzy z miłości chrześcijańskiej”, powie o nim zdumiony i zgorszony Szajlok), Szajlok ekonomizuje swą ideologię. Antonio dąży do ekonomicznego pogńębienia konkurenta dla celów ideologicznych, stosując środki sprzeczne z zasadą szybkiego zysku (pożyczanie pieniędzy bez procentu); Szajlok natomiast pragnie wykorzystać prawo i ekonomię nie tylko do osobistej zemsty, lecz także do obrony ekonomicznych praw, które stają się teraz podstawowymi zasadami funkcjonowania świata. „[...] w naiwnej/Głupocie darmo pożyczasz pieniądze/I zniżę procent w Wenecji [...]” (akt 1, sc. 3) – oto zarzut Szajloka wobec chrześcijańskiego konkurenta.

Wspólny mianownik dla postaw Szajloka i Antonia zostaje wyznaczony przez to, iż w obu wypadkach norma etyczna ustępuje pod naporem ekonomicznych czy politycznych presji. Świat obydwoich przedsiębiorców jest rzeczywistością, w której obowiązuje Hobbes’owska zasada *Auctoritas, non veritas, facit legem*. Obydwoje rozumieją więc, iż prawo reguluje rzeczywistość nie w imię bezosobowej, ociemniałej sprawiedliwości, ale mechanizmy regulujące rzeczywistość zawsze są konstruowane w czyimś imieniu. Skomplikowane i wielostronne związki między ludźmi zostają sprowadzone (między innymi dzięki działaniu prawa) do tego, aby wiedzieć, jak zachować się partner w interesach.

Maksymalna przewidywalność tych zachowań jest podstawowym zadaniem wszelkich działań jurydycznych. W znakomitym fragmencie sztuki Antonio tłumaczy, iż nie wystąpi z prośbą o ułaskawienie do weneckiego doży, gdyż:

Doży nie wolno
hamować biegu istniejących praw,
Gdyż cudzoziemcy, którzy korzystają
Z naszej opieki, będą potem sarkać

Na praworządność weneckiego państwa.
A wiesz, że handel i zarobki miasta
Są z zagranicą ściśle powiązane.

Akt 3, sc. 4

„Widmo” nawiedzające tekst ciemnej komedii Szekspira wzywa więc do refleksji nad społeczeństwem, w którym (jakby powiedział Luhmann) „moralnie ostudzone prawo” służące interesom ekonomicznym stwarza sytuacje, w których stosowanie się do jego litery („praworządność”) musi budzić co najmniej wątpliwości, jeśli nie oburzenie. Prawo gwarantuje nam bezwzględne dochodzenie naszych praw; jeśli pójdziemy tą drogą, zyskamy dobra, lecz stracimy poczucie prawości, które już Arystoteles definiował jako dobrowolną rezygnację z prawowania się w imię nieobojętności na Innego. Dramat społeczeństwa nowoczesnego polega na tym, iż nie dostrzega tego problemu i absolutyzując prawo (nie sprawiedliwość wszelako), odcina się od korzeni prawości polegającej na nieobojętności. „Ta nieobojętność stanowi najwyższą sprawiedliwość” – pisze Emmanuel Lévinas (Lévinas, 1994, s. 58).

Rezygnuję ze sprawiedliwości po to, aby być bardziej sprawiedliwy niż „sprawiedliwość” ustanowiona dla danego społeczeństwa. Społeczeństwo nowoczesne cierpi więc nie na brak prawa; wprost przeciwnie – legislacji ma pod dostatkiem, jeśli nie w nadmiarze. Źródłem problemów społeczeństwa jest niedowład i atrofia prawości, którą określamy jako brak impulsu do korzystania z prawa, ostrożność i rezerwę w jego przywoływaniu. Filozofię takiej prawości odnajdujemy w 79. fragmencie *Tao-te-king*: „Chociaż wielki żal można ukoić, jednakże na pewno resztki tego żalu pozostaną./ A więc co należałoby zrobić, żeby było dobrze?/ Dlatego/ Mędrzec chociaż ma w ręku dowód należności lub pożyczki, nie zmusza ludzi do jej natychmiastowego zwrotu./ Ludzie, którzy posiadli cnotę, są wyrozumiali jak człowiek posiadający dowód pożyczki./ Ludzie, którzy nie posiadają cnoty, są bezwzględni jak ten, co sprawuje nadzór nad ściąganiem podatków i grzywien”. (Lao-Tsy, 1987, s. 69).

„Widma” to te wątki w tekstach Szekspira, które zakotwiczone historycznie (przecież nawet Bóg objawia się w historii) w macierzystym dramacie, przetrwały i przeżyły jego trwanie. Szajlok należy do Wenecji, która w XV i XVI wieku stanowiła finansową stolicę chrześcijańskiego świata, należy także do tekstu Szekspira o niepewnym datowaniu, lecz prawdopodobnie powstałym w 1596 roku. Jednocześnie przecież Szajlok przesuwając się przez naszą rzeczywistość, jakby nie tyczyło się go 500 lat historii; jest „widmem” z „innego” czasu, które wszelako nawiedzając nasz świat, nie czyni tego bezinteresownie – jest „biegnącym przed losem gońcem” pra-

gnącym „dać nam do myślenia”. Jego domeną nie jest strach, lecz myślenie. Nie pozostaje z nami w konflikcie ani w stanie walki, nie przeciwstawia siebie wszystkiemu dookoła – jest przecież „widmem” nie należącym do naszego czasu – ale ze swojej osobiwej perspektywy oświeśla naszą rzeczywistość innym światłem. Doznawanie i zgłębianie tego światła to krytyczna refleksja, której Europa, także ta obecna, potrzebuje w sposób kategoryczny.

Bibliografia

- Derrida J., 1994: *Spectres of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*. New York–London Routledge.
- Drucker P., 2002: *Myśli przewodnie Druckera*. Przeł. A. Doroba. Warszawa MTBiznes.
- Gogh van V., 1964: *Listy do brata*. Przeł. J. Guze, M. Chełkowski. Warszawa „Czytelnik”.
- Kostro C., 1999: *Funkcjonalna teoria moralności Niklasa Luhmanna*. Kraków Nomos.
- Kouninef J.-L., 1999: *Le double*. In: *Autour de Jacques Derrida. Manifeste pour l'hospitalité – aux Minquettes*. Ed. M. Seffahi. Grigny Editions Paroles d'Aube.
- Lao-Tsy, 1987: *Tao-te-king, czyli księga drogi i cnoty*. Przeł. T. Żbikowski. „Literatura na Świecie” nr 1.
- Lévinas E., 1994: *O Bogu, który nawiedza myśl*. Przeł. M. Kowalska. Kraków „Znak”.
- Marquardt O., 1944: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa Wydawnictwo Nauka Terminus.
- Platon, 1994: *Państwo*. Przeł. W. Witwicki. T. 1. Warszawa Wydawnictwo „Alfa”.
- Sołowjow W., 1988: *Duchowe podstawy życia*. W: *Wybór pism*. Przeł. J. Zychowicz. T. 1. Poznań Wydawnictwo „W Drodze”.
- Weil S., 1961: *Zakorzenie i inne fragmenty*. Przeł. A. Wielowieyski. Kraków „Znak”.
- Wróbel S., 2002: *Rozum i władza. Stadia rozwojowe krytycznej teorii społecznej*. Poznań Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza.